Supplément à la « Vie Spirituelle »
Mars 1926

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La royauté temporelle de Jésus-Christ sur l'univers

Une controverse théologique

Le Christ est Roi universel. Tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre. Il est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs. Le fidèle croit à cette royauté. Le théologien s'efforce de l'expliquer comme les autres prérogatives du Christ, en raisonnant sur les textes de l'Écriture où elle s'affirme, sur les autres vérités et dogmes avec lesquels elle est en rapports plus étroits. Dans leurs explications de cette doctrine révélée de la royauté de Jésus-Christ, les théologiens s'accordent sur bon nombre de points qu'ils démontrent rigoureusement à partir des principes de foi, et qui sont, en *science sacrée*, absolument certains.

Ces points de doctrine, auxquels se réfère le Saint-Père dans l'Encyclique *Quas primas* du 11 décembre 1925, instituant la fête du Christ-Roi, seront peut-être, en partie du moins, l'objet d'une définition dogmatique proprement dite, de la part du Souverain Pontife ou du prochain Concile présidé par lui.

Au-delà de ces certitudes, il existe une controverse non seulement entre théologiens de diverses écoles, mais jusqu'au sein de la plus fidèle orthodoxie thomiste, puisqu'un Bannez et un Billuart d'une part, les Carmes de Salamanque et Gonet d'autre part, pensent diversement.

C'est sur la question de savoir si, comme homme, le Christ fut, non pas effectivement et en exercice — il est trop clair qu'il ne régna pas — mais en *droit*, roi temporel de l'univers. Les solutions affirmative et négative, toutes deux appuyées sur de très sérieuses raisons, n'appartiennent donc pas, pas encore du moins, à la théologie comme *science*, au sens rigoureux du mot, mais seulement, pour parler comme Jean de Saint-Thomas, à la *doctrine sacrée* qui fait abstraction de la certitude absolue ou de la probabilité, et embrasse même les conclusions dialectiques (1).

On se propose dans cet article :

— de noter brièvement ces points de doctrine ralliant tous les suffrages et constituant, avec ce qui est strictement de foi, la large base théorique de la dévotion au Christ-Roi,

— et d'exposer cette controverse dans ses éléments essentiels.

Cela, sans aucune intention de dispute, il va sans dire, ni aucune prétention de trancher définitivement la discussion, mais dans la persuasion que, s'il n'est pas un de ceux dont la solution importe plus immédiatement à la vie spirituelle, le problème ne manque pas d'intérêt et qu'une discussion de ce genre, fût-elle sans issue, resterait encore instructive et éclairante.

I

1. — Il est certain que le Christ, comme Dieu, est Roi spirituel et temporel de l'univers. Aucune difficulté n'est possible. Dieu, et donc le Christ comme Dieu, en raison

(1) Cette controverse, le R. P. Hugon essayait récemment de la réduire, mais, si je ne me trompe, en changeant légèrement les termes du problème et en le ramenant à un autre, qui, — les théologiens divisés sur la réponse à donner au premier l'ont expressément marqué, — ne comporte pas deux solutions vraisemblables, mais une seule qui est certaine.

de sa personnalité divine, possède sur le monde tout entier, absolument tout pouvoir. Dieu est souverainement maître de toutes choses, aussi bien dans l'ordre spirituel et surnaturel que dans l'ordre temporel. Tout pouvoir dérive de son pouvoir à Lui : *Omnis potestas a Deo.* La souveraineté politique sur les États dérive de l'autorité divine du Créateur, elle en est une participation comme l'autorité spirituelle détenue, dans l'Église, par les membres de la hiérarchie est une participation de l'autorité spirituelle de Dieu, auteur de l'ordre surnaturel.

Quelles que soient les diversités qui distinguent ces autorités, en elles-mêmes, dans leur objet ou dans leur fin respective, dans leur mode de communication aussi, elles ont ceci de commun que leur source est dans l'autorité de Dieu. De cette autorité divine, le Christ, comme Dieu, possède, non une participation, si grande qu'on la suppose, mais l'absolue plénitude.

2. — Or, tout ce qui convient au Christ comme Dieu peut se dire du Christ tout court, car *le Christ*, sans addition, désigne la personne du Verbe subsistant en deux natures. Le Christ, sans plus, est donc maître et roi du monde, roi spirituel, mais aussi roi temporel des hommes pris individuellement, en famille, en société, roi de tous les États pris ensemble comme de chacun (1).

3. — On peut dire la même chose du Christ en tant qu'il est CET *homme*, car CET *homme* désigne encore la personne divine qui subsiste dans la nature humaine (en qui plutôt la nature humaine « assumée » subsiste) (2).

(1) C'est cette thèse, hors de toute controverse entre catholiques, que le P. Hugon étudiait récemment dans la *Revue Thomiste* et que le P. Théotime de Saint-Just a développée dans son beau livre : *La Royauté sociale de Jésus-Christ* d'après le Cardinal Pie.

(2) Cf. Bannez in IIam IIae, q. 62, q. 4 (Ed. de Douai 1615, t. IV, p. 63, 1re col., A) : « Christus non solum in quantum Deus, sed etiam in quantum hic homo, est vere Rex & Dominus omnium. Nam dictio illa *in quantum* reduplicat personae rationem, et non tantum naturam humanam. De hoc nulla est controversia. »

4. — Le Christ *en tant qu'homme* (1), *en raison de* sa *nature humaine*, est roi et seigneur *spirituel* de tous les hommes. C'est-à-dire qu'il est, même en tant qu'homme, leur roi dans l'ordre du salut, qu'il les régit et les gouverne, par rapport à cette fin, par la foi et la grâce. La judicature suprême qu'il exercera surtout au dernier jugement en appelant les bénis de son Père au royaume qu'il leur aura préparé, en chassant loin de sa face les maudits, condamnés pour leurs fautes au feu éternel, cette judicature, propriété de sa royauté spirituelle, ne lui convient pas seulement parce qu'il est Dieu, mais aussi en raison de « la sainte humanité ». C'est au Christ comme homme que Dieu a donné le nom au-dessus de tout nom, qui doit faire fléchir tout genou, sur terre, au ciel et en enfer.

5. — Le Christ *comme homme*, du moins actuelllement depuis son exaltation au ciel dans la gloire du Père, est roi temporel de l'univers.

L'était-il, lorsqu'il vivait ici-bas? C'est ce qu'il faudra examiner.

6. — D'abord il n'était soumis en droit à aucune juridiction temporelle. On ne pourrait le nier sans tomber dans

(1) Bannez précise ainsi le sens de l'expression *en tant qu'homme* : « Si autem loquamur de Christo secundum ea quae sibi conveniunt ratione naturae assumptae, adhuc distinguere debemus. Quaedam enim sunt propria et communia omnibus hominibus, ut v. g. esse risibilem... Quaedam vero sunt propria illius naturae humanae singularis ; v. g. quod Christus conceptus est de Spiritu sancto et natus ex Maria Virgine fuerit, secundum naturam humanam sibi competit. Nunc igitur non loquimur priori modo de Christo in quantum est homo : sic enim quilibet homo esset Rex et Dominus, si particula *in quantum* reduplicaret aut specificaret rationem communem hominis. Et vero si loquamur de Christo posteriori modo, in quantum homo est, ita ut dictio illa *in quantum* accipiatur specificative, hoc est designative, scilicet determinando naturam singularem ubi est illa proprietas, ut v. g. si dicamus Christum esse album in quantum est homo designamus albedinem subjectari formaliter in ejus humana natura » (*loc. cit.*, B).

l'erreur de Marsile de Padoue et de Jean de Jandun qui, non contents de refuser au Christ le droit royal, prétendaient qu'il était soumis de droit au pouvoir temporel, et que s'il paya l'impôt ce ne fut pas spontanément, mais parce qu'il y était tenu (cf. Denzinger, 495). Il est certain par l'Évangile que si le Christ paya l'impôt du didrachme, ce n'est pas qu'il s'y considérât comme obligé, mais pour éviter le scandale (cf. Matt., XVII, 25-26).

Pilate n'a eu sur lui aucun pouvoir juridique, mais uniquement un pouvoir physique de coercition ou de contrainte. La sentence qu'il porta contre Jésus était injuste, non seulement parce qu'elle violait toutes les lois, naturelle, divine et humaines, en condamnant « l'Innocent », mais par défaut même de juridiction (1).

Le Christ vivant sur la terre devait être, en droit, au moins aussi indépendant de toute juridiction temporelle, que le Pape son vicaire. Or le Vicaire du Christ n'est en droit sujet d'aucun pouvoir séculier, et cela, non pas par suite des contingences historiques du pouvoir temporel qu'il possédait et dont on l'a spolié, mais indépendamment de ce pouvoir, en raison même de sa qualité de Vicaire du Christ, et parce que cette indépendance à l'égard d'un pouvoir politique quelconque est exigée par sa mission. Elle se rattache d'ailleurs au pouvoir indirect dont il va être question.

Donc le Christ Jésus échappait à toute souveraineté humaine, et n'était lié en conscience par aucune loi positive civile (2).

7. — Il est certain que le Christ *aurait pu* être roi temporel de l'univers, recevoir de son Père la royauté universelle de droit et même l'exercer en fait.

8. — Sans être roi temporel de l'univers, il aurait pu

(1) Les *Salmanticenses* ont bien mis ce point en lumière : *De Incarnatione*, disp. XXVII, dub. IV, n. 67 et 68.

(2) Nous ne disons rien ici de son rapport à la loi mosaïque : sur ce point, voir *Salmanticenses*, loc. cit.

être roi temporel des Juifs, en droit et en fait, ou l'être en droit sans l'être en fait : de même que le Souverain Pontife fut en droit et en fait, sans avoir aucun pouvoir temporel direct sur le monde entier, Roi des États Pontificaux, et en demeure, malgré la spoliation dont il fut et reste victime, l'unique souverain légitime.

9. — Il est certain que le Christ *ne fut pas, en exercice et en fait*, roi temporel ni de l'univers, ni de la Judée. S'il eut des droits à cette royauté universelle ou à cette souveraineté particulière, il ne les exerça pas.

10. — Il est certain encore que le Christ n'eut pas sur la Judée un titre *spécial* de royauté. S'il en fut roi, en droit, c'est uniquement au même titre que du reste du monde.

11. — Il est certain que le Christ vivant sur la terre possédait sur le monde entier un *pouvoir temporel indirect*, conséquence et prolongement nécessaire de son pouvoir spirituel (1).

Tels sont les points sur lesquels l'accord est fait.

Venons-en à l'objet de la controverse.

II

Le Christ Jésus, en tant qu'homme, était-il, dès ici-bas,

(1) La nature et l'étendue de ce pouvoir temporel demanderaient quelques explications. Le Christ l'ayant, on en tombe d'accord, communiqué, dans une certaine mesure au moins, à son Vicaire, il suffira, pour s'en faire une idée, d'étudier le pouvoir indirect du Pape sur les choses temporelles. Voir par exemple, dans le *Dictionnaire d'Apologétique* (fasc. XIX, col. 105-199), l'excellent article du P. de la Brière, S. J.

Cette doctrine du pouvoir temporel indirect du Souverain Pontife a été particulièrement bien exposée par Jean de Turrecremata, O. P., dans son traité *de Ecclesia*, l. II, ch. 116 (sur cet ouvrage, cf. *Rev. Thom.*, juil. 1925, l'art. du P. Dublanchy. Ce Jean de Turrecremata ne doit pas être confondu avec Thomas de Turrecremata ou Torquemada premier grand inquisiteur d'Espagne), et par le bienheureux Bellarmin, dans son célèbre *de Romano Pontifice*, l. V, c. 4 et 5.

de droit roi temporel direct de l'univers? Outre le pouvoir indirect, tout relatif aux exigences et aux fins de sa royauté spirituelle, Jésus-Christ possédait-il en sa nature humaine un droit royal, direct, immédiat, absolu sur le monde entier (1)?

Voilà la question qui a été résolue diversement dans l'École.

Non, répondent, entre autres, Victoria, Medina, Sylvius, Bannez (2), Bellarmin, Valencia, Billuart.

(1) « Sic ergo nunc quaerimus an Christus secundum quod homo fuerit Rex temporalis et Dominus temporalis universi... ita ut dominium formaliter subjectaretur in natura ejus humana » (Bannez, *loc. cit.*).

(2) Bannez expose avec une scrupuleuse fidélité les deux opinions : celle qui reconnaît au Christ-Homme un droit de règne universel, celle qui le lui dénie. Il rapporte les arguments de chaque opinion et les réponses qu'on y peut faire, les déclare toutes deux solidement fondées, mais incline pour la négative qui lui semble « plus consolante et plus facile à défendre ». Sa manière d'expliquer le pouvoir temporel indirect revêt une nuance spéciale, qui mériterait d'être étudiée de près : « Je crois, dit-il en substance, que le Christ n'a pas eu le pouvoir temporel universel à *titre de cause principale*, mais il a sur l'univers un droit de propriété et de royauté à *titre de cause instrumentale*... Ce pouvoir, n'étant pas dans le Christ-Homme comme dans la cause principale, n'est pas « ordinaire » et pour toutes circonstances, mais pour certaines seulement, et en vue d'une fin supérieure... »

Bannez pense suivre une voie moyenne entre ceux qui nient le pouvoir temporel du Christ et ceux qui l'affirment. Est-ce que, à son époque, certains des théologiens qui ne reconnaissaient pas le droit de règne temporel universel du Christ, se refusaient à admettre même le pouvoir indirect qui est depuis longtemps d'enseignement commun dans l'École? Peut-être. Ce serait un point d'histoire intéressant à étudier. Si cela était, l'effort si consciencieux de Bannez n'aurait pas peu contribué, croyons-nous, à rendre commune cette doctrine du pouvoir indirect. La controverse ne subsiste plus qu'entre ceux qui n'admettent que ce pouvoir, et ceux qui admettent en outre dans le Christ un pouvoir temporel direct et absolu. Il semble qu'il eût été utile de garder l'expression même de ce grand théologien et de creuser la notion qu'elle exprimait, plus profonde peut-être que celle de pouvoir indirect, telle qu'on l'expose communément : cette royauté *temporelle instrumentale* du Christ-Homme, bien

Oui, disent Turrecremata, saint Antonin, Gonet, Suarez, les Carmes de Salamanque, et avec eux beaucoup d'autres moins illustres (1). C'est à dessein que nous ne nommons pas saint Thomas, car sa pensée est discutée. De part et d'autre on invoque son témoignage et son autorité. Nous verrons si l'une des deux opinions est plus fondée à se réclamer de lui.

Avant d'exposer et de discuter les arguments dialectiques des deux thèses, faisons deux remarques indispensables :

1re *remarque*. — Les théologiens, qui admettent dans le Christ un droit à la royauté temporelle universelle, ne sont pas d'avis, sauf quelques anciens auteurs dont l'opinion périmée est négligeable, que le même pouvoir appartienne au Pape. Ils nient formellement que Jésus-Christ ait transmis à son vicaire aucun domaine direct sur les couronnes et ne revendiquent pour le Souverain Pontife que le pouvoir indirect, à lui reconnu également par les partisans de l'autre opinion (2).

qu'elle n'ait à s'exercer que pour les fins spirituelles, et dépende ainsi, dans l'ordre des fins, de la royauté spirituelle, semble se référer, comme à la cause principale dont elle est l'instrument, à la royauté temporelle du Christ-Dieu plutôt qu'à la royauté spirituelle du Christ-Homme. Subtilités ? Je ne crois pas. La délicatesse de certains concepts théologiques vient plus souvent qu'on ne croit des exigences de l'objet.

(1) Voici quelques références : Bannez, in IIae IIae, 62, *de Dominio*, q. 4. — Bellarmin, *op. et loc. cit.* — Billuart, *de Justitia*, disp. III, a. 6. — Gonet, *de Incarnat.* disp. 22, a. 4. — Salmanticenses, *de Incarnat.* disp. 32, dub. 2. — Sylvius, in IIIae P., q. 59. — Suarez, *de Incarn.*, disp. 48.

(2) « Ce pouvoir royal, sur le monde entier, écrivent par exemple les Carmes de Salamanque, le Christ ne l'a pas conféré à Pierre et aux successeurs de Pierre... Le pouvoir accordé à Pierre fut spirituel, et, tel qu'il est requis pour son office de pasteur de l'Église, très différent du pouvoir royal direct. Aussi le Pape ne peut pas, à son gré, disposer des choses temporelles, ni déposer les rois, ni changer les royaumes, à moins que ce ne soit nécessaire pour la conservation de la foi et le bien de l'Église. Alors il le pourrait, si haut que prétendent réclamer là contre certains théologiens de France (les gallicans). Car le pouvoir spirituel que le Pape possède pour l'Église

On ne saurait donc, pour refuser d'admettre l'universelle royauté temporelle de Jésus-Christ, prétendre qu'elle entraîne l'inadmissible conséquence d'un pareil pouvoir chez les successeurs de saint Pierre. Cette conséquence n'est nullement nécessaire : Le pouvoir spirituel de Jésus n'a été lui-même communiqué au Pape qu'en partie. Si universelle et absolue que soit, dans la monarchie ecclésiastique, la royauté spirituelle du Pape, elle ne s'étend pas, comme celle du Christ, jusqu'au droit et au pouvoir instrumental d'instituer des sacrements et de produire la grâce dans les âmes, sans l'intermédiaire d'aucun sacrement.

Le pouvoir temporel indirect ne pouvait pas ne pas être communiqué au Pape, car sa souveraineté spirituelle l'exige et l'implique. Le pouvoir temporel direct pouvait ne pas lui être transmis et ne l'a pas été, précisément parce qu'il est absolument distinct du pouvoir spirituel, quoiqu'ils aient tous deux, s'ils coexistent dans le Christ, une commune racine, une même explication dernière.

2e *remarque.* — La royauté temporelle de Jésus-Christ comme homme étant universelle, d'un ordre supérieur et transcendant, si je puis dire, à tout autre pouvoir royal purement humain, n'entrait pas en concurrence avec les pouvoirs politiques particuliers, n'était pas incompatible avec eux. Elle se les subordonnait. On entend bien que la royauté actuelle du Christ glorieux ne nuit pas à la souveraineté subordonnée des chefs d'États et des princes : elle s'y superpose, universelle suzeraineté qui confirme, loin de les détruire, tous les pouvoirs vassaux dont elle requiert l'hommage. Cette royauté est intermédiaire entre le pouvoir incréé de Dieu, et le droit des princes qui ne sont qu'hommes, des États qui n'ont que des titres tout

universelle est un pouvoir temporel indirect relativement à ces effets : Il n'aurait pas pleins pouvoirs de pasteur universel, s'il ne pouvait chasser les loups et par suite déposer les rois hérétiques et schismatiques : dans ce cas le Christ n'aurait pas suffisamment pourvu à son Église » (*Salm.*, loc. cit.). Les Carmes de Salamanque n'étaient pas, on le voit, des « catholiques libéraux ».

humains de souveraineté. Il n'y a donc pas, de ce chef du moins, de difficulté spéciale à la reconnaître au Christ « habitant parmi nous ».

La constitution de l'Église nous fournit une lumineuse analogie. Le pouvoir universel du Souverain Pontife, pasteur ordinaire de tous les diocèses, nuit-il à la juridiction spirituelle des « ordinaires des lieux »? Au contraire, ce pouvoir universel est la source de tous les pouvoirs — ordinaires ou délégués — dans les églises particulières. Les évêques ne sont pas de simples vicaires du Souverain Pontife; les rois ne sont pas davantage, au sens rigoureux du terme, des vicaires du Christ, Roi temporel de l'univers.

Ces remarques faites, voyons comment on argumente de part et d'autre.

A. — Des deux côtés on cherche d'abord à s'appuyer sur la sainte Écriture.

a) Billuart, par exemple, écrit :

L'opinion plus commune (1), que le Christ comme homme n'est pas roi temporel, ni du monde entier ni d'une province déterminée, même au seul point de vue du droit, mais qu'il ne peut disposer de toutes les choses temporelles qu'indirectement, se prouve par l'Écriture : Pilate demande à Jésus s'il est le roi des Juifs. Jésus répond : « Mon royaume n'est pas de ce monde; si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs, mais maintenant mon royaume n'est pas d'ici-bas » (Jean, XVIII, 36). Les partisans de l'opinion opposée disent que le royaume du Christ n'est pas de ce monde, en ce sens qu'il n'avait pas et ne voulait pas avoir l'usage du pouvoir royal comme les rois de ce monde; que c'est là le sens de la réponse à Pilate, et non pas qu'il n'a pas le droit et le pouvoir royal temporel. Mais Pilate ne l'interroge pas sur l'usage et l'exercice du pouvoir. C'était trop clair pour lui que le Christ ne régnait pas. C'est sur le pouvoir même qu'il l'interroge : il lui demande s'il

(1) Est-elle vraiment plus commune ? Les *Salmanticenses* n'en conviendraient pas et peut-être à bon droit.

possède un titre pour s'opposer à César. Et Jésus répond dans le même sens. Ce qui suit confirme d'ailleurs notre interprétation. Pilate reprend : « Tu es donc roi ? » Et Jésus : « Tu le dis, je suis roi ; je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. » C'est dire clairement que son royaume n'est nullement temporel, mais purement spirituel.

D'ailleurs, et c'est ce qui renforce cette première preuve, chaque fois que le Christ est appelé roi dans l'Écriture, toujours ou presque toujours, quelque chose est ajouté qui indique le caractère purement spirituel de sa royauté, ex. : « Voici que ton roi vient à toi, juste et sauveur. Il est pauvre (humble) et monté sur un âne « (Zacharie, IX, 9). Ces paroles : *pauvre*, etc..., signifient que son royaume n'est pas temporel, et celles-ci : *juste et sauveur*, que ce royaume est spirituel.

Autre exemple : « Il siégera éternellement sur le trône de David pour l'établir et l'affermir maintenant et à jamais » (Isaïe, IX, 6).

De même : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son Père, et il régnera sur la maison de Jacob éternellement, et son règne n'aura pas de fin » (Luc, I, 32). Or il est évident que le Christ ne siège pas et ne siégera pas à jamais sur le trône temporel de David, mais sur le trône spirituel dont le royaume de David était la figure.

De même encore : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » (Math., XVIII, 18). Il ne s'agit que de pouvoir spirituel, car Jésus ajoute immédiatement : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant... » Et ainsi des autres passages.

Les paroles de l'Apôtre : « De riche qu'il était, pour nous, il s'est fait pauvre » (II Cor., VIII, 9), et celles-ci de Jésus lui-même : « Les renards ont leur tanière et les oiseaux du ciel leur nid, le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête » (Matth., VIII, 20), ne se vérifieraient pas parfaitement si le Christ était propriétaire et vrai possesseur de toutes choses, quoiqu'il refusât d'en user. Enfin quand le Christ dit : « Homme qui m'a constitué juge... », il n'exprime pas seulement un refus de juger, mais il nie formellement qu'il ait été établi juge des choses de ce monde.

b) Ainsi raisonnent avec Billuart les théologiens dont il a

embrassé l'opinion. Voici, à l'encontre, l'argumentation scripturaire des Carmes de Salamanque :

De nombreux textes établissent cette royauté temporelle sur le monde entier. « Dieu a envoyé la parole aux enfants d'Israël, annonçant la paix par Jésus-Christ. C'est lui qui est le Seigneur de tous » (Act., x, 36). « Tu lui as donné l'empire sur les œuvres de tes mains et tu as tout mis sous ses pieds » (Ps. VIII, 7). L'Apôtre explique ce texte du Christ (Hébr., 2).

« ... Puis ce sera la fin, quand le Christ remettra le royaume à Dieu et au Père, après avoir avoir anéanti toute principauté, toute puissance et toute force. Car il faut qu'il règne *jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds*. Le dernier ennemi qui sera détruit c'est la mort, car Dieu a tout mis sous ses pieds. Mais lorsque l'Écriture dit que tout lui a été soumis, il est évident que celui-là est excepté qui lui a soumis toutes choses. Et lorsque tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même fera hommage à celui qui lui aura soumis toutes choses afin que Dieu soit tout en tous » (I Cor., 15).

Saint Jean appelle le Christ : « le prince des rois de la terre » (Apoc., I, 5) et « le Roi des rois, et le Seigneur des Seigneurs » (XIX, 16). Le Christ lui-même, dans saint Matthieu, affirme : « Toute puissance m'a été donné dans le ciel et sur la terre » (Math., XXVIII, 18).

Qu'on ne dise pas avec Vasquez et Lorca que ces textes ne prouvent pas la thèse et qu'ils peuvent s'entendre du Christ considéré comme Dieu ou, s'il s'agit du Christ comme homme, d'un pouvoir seulement indirect, et tout relatif à la conservation du bien spirituel.

Car, en premier lieu, c'est une règle générale que nous avons souvent rappelée que les paroles de l'Écriture doivent se prendre et s'expliquer en tout sens vrai et propre qu'elles admettent et dont aucun inconvénient ne résulte (1). Mais ces

(1) Cette « règle générale » suppose possible et même réelle la pluralité des sens littéraux de la sainte Écriture. L'ancienne école thomiste n'a eu en effet, dans son ensemble, aucune perplexité sur la pensée exprimée par saint Thomas en ces termes : « quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus, si etiam secundum litteralem sensum, in

textes ne comportent pas seulement le sens reconnu par ces théologiens, mais aussi celui que nous avons en vue, et de ce dernier sens, il ne suit aucun inconvénient.

una littera scripturae plures sint sensus » (I, 1, 10. — Cf. *de Potentia*, 4, 1).

Jean de Saint-Thomas, par exemple, écrit : « Quant à la pluralité des sens littéraux eux-mêmes, nous l'admettons avec saint Augustin, saint Thomas et l'ensemble des commentateurs (in Q. I, Disp. II, a. XII).

Si telle est bien la pensée de saint Thomas, c'est en grande partie à cause de l'autorité de saint Augustin. Mais la pensée de ce Père lui-même présente des difficultés d'interprétation. On nous dit que les textes qu'on cite de lui en faveur de la pluralité des sens littéraux signifient simplement ceci : Sous une même lettre de l'Écriture inspirée, Dieu n'exprime qu'une seule chose, et nous devons faire tous nos efforts pour découvrir ce sens unique de sa parole, mais l'Esprit-Saint a prévu et voulu, quant à leurs bons effets sur notre âme, les multiples pensées que nous suggéreraient les textes sacrés dont le vrai sens unique nous demeure encore caché (Cf. *Recherches de science religieuse*, mars-avril 1921, l'article du P. F. Talon). Quant à saint Thomas, il n'aurait pas non plus admis plusieurs sens littéraux, distincts des divers sens spirituels ; il ne parlerait de sens multiples, *etiam secundum sensum litteralem*, qu'en désignant ainsi et le sens littéral (unique) proprement dit, et les sens spirituels, parce que, par rapport à l'auteur principal, l'Esprit-Saint, qui comprend tout à la fois, tous ces différents sens pourraient être appelés littéraux. Le P. Blanche, O. P., *Rev. Thom.*, 1906, p. 192-212, rejetait cette interprétation et soutenait que les thomistes ne s'étaient pas mépris sur la pensée du Maître, mais, à son avis, si saint Thomas regardait comme certaine la possibilité de plusieurs sens littéraux, il n'en soutenait la réalité que comme une opinion recevable. Tout récemment (*Rev. biblique, janvier 1926*), le P. Synave, revenant sur cette question, concluait : « 1° Dans la *Somme Théologique*, saint Thomas a enseigné que le sens littéral était unique, et que sur ce sens littéral unique venaient se fonder les trois sens spirituels. 2° Saint Thomas a concédé que ces sens spirituels pouvaient être qualifiés d'une certaine façon de littéraux, parce qu'ils étaient voulus de Dieu et que les sens voulus par un auteur sous une même lettre étaient des sens littéraux. »

Ainsi le principe donnant sa valeur à la « règle générale » des théologiens de Salamanque n'est pas incontesté ni incontestable. D'ailleurs les partisans de l'autre opinion ne le contestaient pas, mais pour eux il n'allait pas sans inconvénient d'entendre les textes de l'Évangile dans le sens de la royauté temporelle du Christ.

En second lieu c'est du Christ comme homme qu'il s'agit : C'est sur son vêtement et sur sa cuisse et donc en son humanité que le Christ porte écrit ce nom : Roi des rois et Seigneur des seigneurs. Ce titre ne saurait signifier un pouvoir indirect, car le Pape possède ce pouvoir indirect et cependant on ne l'appelle pas, on ne peut pas l'appeler « roi des rois et seigneur des seigneurs » ni « prince des rois de la terre ». Le pouvoir indirect ne suffit pas à justifier ces titres, donc le Christ qui les porte a plus qu'un pouvoir indirect.

Les passages cités et surtout celui de saint Matthieu disent que le Christ a tout pouvoir au ciel et sur terre. Cette proposition, étant universelle, doit s'entendre universellement. Le mot « tout » est pris dans son extension (distribuit simpliciter) s'il n'y a pas à cela d'inconvénient. Il signifie donc que le Christ a tout pouvoir, non seulement spirituel, mais temporel, non seulement temporel indirect, mais temporel direct (1). Notre thèse est donc solidement établie sur l'Écriture.

Gonet ajoute cet argument de convenance, qui se rattache par son principe à la preuve scripturaire :

Sous la loi de nature, Melchisédech fut roi, en même temps que grand-prêtre. C'est ce qu'enseigne l'Épître aux Hébreux. Dans la loi écrite, Moyse, au témoignage de Philon « le plus disert des Juifs et, en son siècle un second Platon », est appelé roi, législateur, pontife et prophète. Pour que la vérité accomplisse les figures, le Christ dut être à la fois Pontife et Roi et posséder les deux juridictions, la spirituelle sur l'Église, la temporelle sur toute créature. Il est vraiment le Christ, *l'oint*. On donnait l'onction aux prêtres et aux rois. Lui a été oint à la fois comme roi et comme prêtre : Roi, il a combattu ; prêtre il s'est offert pour nous.

Ce cumul sur certaines têtes, avant le Christ, des dignités royales et sacerdotales, n'avait d'autre raison d'être que de préfigurer leur union dans le Christ. Aussi bien dès lors le sacerdoce est-il interdit aux rois.

(1) Gonet dit de même : « Omnis non debet coarctari, restringi aut limitari ad solam potestatem spiritualem, sed simpliciter et universaliter distribui, ut loquuntur summulistae, ita ut omnes (nulli excepta) potestates Ecclesiasticam et politicam complectitur. »

Parmi les réponses opposées aux arguments scripturaires des tenants de l'autre opinion, l'exégèse de Turrecremata est curieuse à noter. La voici en substance : Le Christ ne veut pas dire : Je n'ai pas de royauté temporelle; il ne dit pas : Mon royaume n'est pas *en* ce monde, mais : Mon royaume n'est pas *de* ce monde. Ce n'est pas du monde, du suffrage et de l'élection des hommes que je tiens ma royauté. Ou encore : Ceux sur qui je règne (car *royaume* a aussi ce sens), mes fidèles, ne sont pas de ce monde. Le texte, serait ainsi parallèle à ces paroles de Jésus à ses disciples : « Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui est à lui, mais parce que vous n'êtes pas du monde... (S. Jean, xv, 19). » Ce que Turrecremata voit dans la réponse de Jésus à Pilate, est, en soi, rigoureusement vrai. Mais que cela y soit, c'est une autre question. (Cf. *De Ecclesia*, l. II, ch. 116.)

A propos de ce texte et d'autres semblables allégués contre leur thèse, les *Salmanticenses* répondent :

> De ces textes on conclut à très bon droit que le Christ ne fut pas roi de fait, en exercice, ce qui s'accorderait mal avec l'humilité, l'abaissement et la pauvreté dont il nous a donné l'exemple, et dont parlent ces passages. C'est sur ces mêmes passages que nous nous sommes appuyés, pour exclure la royauté effective. Mais ils ne prouvent nullement l'absence du droit de régner. Le Christ fut à la fois : Roi et pauvre, roi par le droit, pauvre en fait. En disant : *Mon royaume n'est pas de ce monde*, il ne nie pas qu'il soit roi, mais qu'il le soit à la façon des rois terrestres. Car sa royauté n'est pas particulière, mais universelle, n'exclut pas les autres règnes mais les permet, ne s'exerce pas dans le faste, mais se cache sous une vie humble et pauvre.

On le voit, l'argumentation des Carmes de Salamanque ne manque pas de force. Celle de Suarez n'est pas moins solide.

Pourtant, tout cela n'est pas absolument nécessitant. Dans les deux opinions, les textes scripturaires sont saufs quant à leur portée certaine.

Il ne semble pas nécessaire de reprendre pour notre compte l'examen de ces passages de l'Évangile, d'après l'exégèse littérale si compréhensive, si nuancée et si sûre qu'en a donnée le P. Lagrange, par exemple, dans ses commentaires. Cet examen n'aurait pas non plus, je crois, pour trancher la controverse, de résultat définitif.

B. — Inutile de discuter les témoignages patristiques apportés en faveur de l'une ou de l'autre opinion. Aucun n'oblige à conclure dans un sens plutôt que dans un autre. Il semble bien que la question précise qui nous occupe n'a pas été examinée par les Pères.

C. — *L'autorité de saint Thomas.* Le Docteur commun a-t-il, et en quel sens, résolu la question?

De part et d'autre on raisonne sur des textes du *De Regimine principum.* Nous pouvons les négliger. On sait que le *De Regimine principum* n'est pas tout entier de saint Thomas. Seul le livre I[er], les trois premiers chapitres et une partie du quatrième du II[e] livre sont du saint Docteur. Le reste est attribué par Quétif-Echard et Bernard de Rubeis à Tolomée de Lucques. Mgr Grabmann doute d'ailleurs de cette attribution qu'acceptent le P. Mandonnet, M. de Wulf et le Dr Michelitch. Quoi qu'il en soit, il est universellement admis, aujourd'hui, que les chapitres 13 et suivants du livre III, où il est question de la royauté du Christ, ne sont pas de saint Thomas; aussi Bellarmin et Billuart avaient-ils raison de récuser ces textes. Fussent-ils authentiques d'ailleurs, il ne serait pas péremptoirement démontré par eux seuls que saint Thomas a admis ce pouvoir temporel du Christ. Ils sont cependant beaucoup plus facilement explicables dans ce sens, et on comprend que les *Salmanticenses* par exemple, qui les tenaient pour authentiques, en aient fait le plus grand cas, et aient acquis la certitude que saint Thomas pensait comme eux (1).

(1) L'auteur, quel qu'il soit, écrit : *Quamvis temporaliter esset Christus Dominus orbis, directe tamen ad spiritualem vitam suum ordinavit*

Il faut chercher ailleurs la pensée de saint Thomas. Les partisans de la seule royauté spirituelle citent de lui son commentaire sur saint Jean (c. 18, lect. 6) et divers autres passages, en particulier celui-ci : « Non enim saeculari honore regnavit ipse cum dixit : regnum meum non est de hoc mundo (1). » Mais ces divers passages, comme les textes de l'Écriture auxquels ils se réfèrent, s'expliquent sans plus de peine, même si, dans la pensée de saint Thomas, le Christ était de droit roi temporel.

Par contre, le Docteur Angélique semble bien affirmer l'existence dans le Christ de ce pouvoir temporel, en ces lignes, les plus claires qu'il ait écrites sur notre problème et qu'on ne peut expliquer, selon l'autre opinion, sans leur faire une sorte de violence : « Bien que le Christ ait été établi roi par Dieu, il n'a pas voulu administrer temporellement pendant sa vie son royaume terrestre (2). » Il s'agit du Christ Homme, le texte l'indique, et le contexte le

principatum. Sur quoi les théologiens de Salamanque remarquent : « Dans ce passage, quoi qu'en aient et disent à l'encontre Vasquez et Lorca, saint Thomas affirme que le Christ posséda le pouvoir (*dominium*) temporel, bien qu'il l'ait subordonné à la fin spirituelle. Ce qui ne veut évidemment pas dire qu'il n'eut que le pouvoir spirituel, mais qu'entre les deux il établit l'ordre convenable, subordonnant le moins parfait au plus parfait. C'est d'ailleurs ce que doivent faire tous les princes. Ils ont un pouvoir direct et absolu (indépendant). Ils doivent cependant l'ordonner aux fins spirituelles. C'est la pensée du saint Docteur. »

(1) III[a] P., q. 31, a. 2, ad 3.

(2) « Christus, *quamvis esset rex constitutus a Deo*, non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit. Unde ipse dicit, Joan., XVIII, 36 : Regnum meum non est de hoc mundo. Et similiter etiam judiciariam potestatem exercere noluit super res temporales, qui venerat homines ad divina transferre » (III[a] P., q. 49, a. 4, ad 1[m]).

« Le Docteur angélique, remarque le P. Hugon, affirme ici trois choses : 1° que Notre-Seigneur, même dans l'ordre temporel, avait reçu de Dieu la qualité de roi véritable; 2° qu'il n'en eut pas durant sa vie ici-bas l'exercice ou l'administration ; 3° que s'il ne l'a pas exercée, c'est qu'il n'a pas voulu se servir de cette puissance et de ce droit. »

prouve. Si saint Thomas voulait exprimer la thèse défendue depuis par les *Salmanticenses*, il ne pouvait le faire en termes plus brefs et meilleurs. Pour entendre formellement la phrase, il faut admettre que le Christ avait reçu précisément le pouvoir temporel qu'il n'a pas voulu exercer ici-bas.

Le saint Docteur est donc nettement favorable à la royauté temporelle du Christ. Le passage du *De Regimine principum* cité plus haut, pour n'être pas de lui, n'exprimait pas moins sur ce point sa pensée authentique et dans une proposition de construction toute semblable à celle que nous venons de lire.

D. — Après les autorités, il nous reste à examiner les raisons théologiques.

Les tenants de l'une et l'autre opinion partent d'un principe commun et indiscuté : Il faut reconnaître au Christ toutes les perfections exigées par l'union hypostatique ou conformes aux fins de l'Incarnation. Cette majeure est commune à tous. Le droit royal temporel sur l'univers doit-il être considéré comme une perfection exigée par l'union hypostatique, est-il en harmonie avec la fin voulue par le Christ rédempteur? Voilà le point de la difficulté.

a) Non, dit Billuart. Le pouvoir royal temporel ne convenait pas aux fins de l'Incarnation. Le Christ est venu nous sauver et nous enseigner le chemin du salut, par la parole et par l'exemple, par le mépris de la gloire du monde et de toutes les choses de la terre. Il est clair que le pouvoir royal, même séparé de l'usage, ne s'harmonise pas à cette fin.

Le Christ nous a enseigné, par parole et exemple, non seulement la voie nécessaire (des préceptes), mais le chemin de la perfection (la voie libre des conseils). Il s'est proposé à nous comme exemple de toute perfection. C'est pourquoi il est dit de lui : Il commença à agir et à enseigner (Art. 1). Mais la pauvreté parfaite consiste surtout dans l'abdication du droit de propriété. Le Christ n'a donc pas eu cette royauté et ce domaine.

Des considérations semblables amenaient Bannez à conclure : « Il semble assurément plus consolant, plus capable d'exciter l'amour, plus conforme à la bénignité et à l'humanité de Dieu de prendre, avec la nature mortelle, la pauvreté véritable, de ne pas seulement se conduire comme un pauvre, en n'usant pas de son pouvoir royal et du domaine temporel, mais d'*être* vraiment pauvre. Ce fut possible, et cela convenait éminemment au but poursuivi par le Verbe en s'incarnant. »

b) Telles sont, en substance, les raisons de la première opinion. Suarez a fortement défendu la seconde (Cf. *De Incarnatione*, disp. 48). Écoutons les théologiens de Salamanque qui s'en firent avec lui les champions. Ils ont coutume d'être longs, mais ils méritent l'attention qu'ils demandent. J'abrégerai à peine leur démonstration.

Une perfection qui n'est pas en opposition avec les fins de l'Incarnation doit être attribuée au Christ. Mais le droit de royauté temporelle directe sur tous les royaumes du monde n'est pas en opposition avec la fin de l'Incarnation. Que ce soit une perfection, c'est évident, comme pour toute dignité. Aussi bien le Christ qui règne aux cieux la possède-t-il de fait, tout le monde le concède. Que ce droit ne s'oppose pas à la fin de l'Incarnation, c'est manifeste du fait qu'il fut séparé de l'usage et exercice, et que par suite, il n'empêcha pas le Christ de mener une vie pauvre et humble, soumise à la souffrance et à la mort... Il n'y a pas de raison d'admettre des conclusions différentes pour la dignité et le pouvoir royaux et pour les autres perfections dues au Christ en raison de l'union hypostatique, telle que la grâce insigne, la béatitude de l'âme, une science souveraine en tout ordre, le pouvoir de faire des miracles, d'autres encore... Or ces perfections, non seulement lui étaient dues, mais lui furent conférées. Il faut donc en dire autant de la dignité et du droit royaux.

Ajoutez : le Christ comme homme, en vertu de l'union hypostatique, fut élevé si haut que tous les rois (bien plus, tous les anges, toute créature) lui devaient culte, adoration, obéissance. Donc également comme homme, en vertu de l'union hypostatique, il pouvait se soumettre tous les rois et leur

commander, leur imposer des lois. Mais le pouvoir royal temporel direct sur le monde est cela et rien de plus. Donc le Christ fut roi.

On dira : Mais ce pouvoir séparé de l'usage est inutile. Une puissance jamais réduite à l'acte est oiseuse et vaine. C'est une imperfection. Du reste, tout bien considéré, en vue du bien spirituel, il vaut mieux non seulement n'avoir pas l'usage, mais encore le pouvoir lui-même sur le monde entier. C'est pourquoi les religieux profès abdiquent non seulement l'usage, mais la propriété de leurs biens temporels.

Ces objections sont sans valeur : la première, parce qu'il est des choses qui, par elles-mêmes, abstraction faite de leur usage, constituent une perfection et confèrent au sujet qui les possède une plus haute dignité : il suffit qu'elles confèrent le pouvoir prochain d'exercer leur acte, s'il plaît au sujet de s'y appliquer. Pour cette raison le Christ possédait le don ou la science de toutes les langues, et cependant il ne s'est pas exprimé en toutes langues... Il connaissait parfaitement tous les arts, et cependant ne les exerça pas tous. Il pouvait changer les pierres en or, il ne le fit jamais. Il n'est pas douteux qu'il fût de sa perfection de posséder tout cela en acte premier (pouvoir prochain), quoi qu'il en fût de l'exercice actuel. Pour la même raison, il dut avoir le pouvoir royal temporel direct sur le monde entier, bien que, pour mieux atteindre les fins de l'Incarnation, il n'ait pas voulu, en cette vie, se comporter comme roi temporel. Ajoutons que s'il n'a pas exercé ce pouvoir à la façon des rois temporels, par exemple en enlevant ou transférant les royaumes, il l'a exercé de façon plus haute en commandant aux vents et à d'autres créatures, et qu'il l'exerce maintenant en commandant même aux anges. Pour qu'un pouvoir ne soit pas oiseux, il n'est requis ni d'en exercer tous les actes, ni de le faire toujours. Il suffit d'en faire certains, quand il le faut.

A la seconde objection, nous répondons que ce pouvoir n'empêchait nullement dans le Christ une plus haute perfection spirituelle et n'apportait aucun obstacle à sa parfaite union avec Dieu en toutes ses opérations. Aussi le Christ n'avait aucun motif de l'abdiquer. Il ne *le pouvait pas*, ce pouvoir lui étant naturel et lui convenant par une exigence intérieure (*ab intrinseco*) en vertu de l'union hypostatique, comme les autres perfections, dont il était question à l'instant.

Il en va tout différemment des autres domaines purement

humains et particuliers, et c'est pourquoi il importe à la plus haute perfection des religieux de répudier non seulement l'usage des biens, mais même le droit d'en posséder.

Ajoutons : Si on refuse au Christ ce domaine et ce pouvoir, il en résulte pour lui une imperfection réelle (*non levem*) : il ne pourrait commander aux anges et aux hommes que par rapport à la fin spirituelle, mais non dans les choses d'ordre temporel : dès lors, s'il commandait dans ce dernier ordre les anges et les hommes pourraient ne pas lui obéir, comme à quelqu'un qui sort des limites de son autorité (tout de même que les fidèles ne sont pas tenus d'obéir au Pape dans l'ordre temporel, hors du domaine particulier du Siège apostolique). Conséquence tout à fait absurde et absolument opposée à la dignité souveraine du Christ.

Pour nous expliquer mieux et pour couper court à tous les arguments opposés, il faut remarquer que le pouvoir royal attribué par nous au Christ était universel, s'étendait à tout. Il était d'ordre supérieur aux pouvoirs royaux tout humains, parce que son principe, sa racine, l'union hypostatique était infiniment plus noble. Ce pouvoir du Christ était intermédiaire entre le pouvoir suprême de Dieu et les autres pouvoirs royaux humains. Il dépendait de celui-ci et dominait ceux-là. Or l'influence d'une cause supérieure universelle n'est pas incompatible avec l'influx des causes particulières. De même le pouvoir royal du Christ n'était pas incompatible avec le pouvoir particulier des rois. D'où il suit que le Christ eût pu assumer le gouvernement temporel du monde entier, sans faire aux rois nulle injustice. Son pouvoir impliquait le droit de déposer les princes et de transférer les couronnes. En fait il n'a pas voulu user de ce pouvoir : il a laissé en état tous les rois, selon ce que chante l'Église dans l'hymne de l'Épiphanie : *Il n'arrache pas les royaumes mortels lui qui donne les célestes couronnes.* Saint Augustin fait remarquer qu'en disant : *Mon royaume n'est pas de ce monde*, le Christ disait à tous les rois de la terre : Ne craignez pas, je n'empêche pas votre domination. C'est en ce sens que le Docteur Angélique (en réalité l'auteur du *De Regimine principum*) affirme que César Auguste était le vicaire du Christ dans l'empire temporel : Non que le Christ lui ait positivement conféré cette dignité, ou qu'Auguste (et la même chose vaut pour tous les princes temporels) ait eu besoin de cette investiture, mais le Christ lui permit de régner et ne lui

ôta pas son pouvoir : *sed permissive et quasi negative*. C'est-à-dire que, pouvant prendre en main l'empire temporel, il ne l'a pas fait, mais permit à Auguste de régner et de garder son pouvoir. Aussi César ne fut-il pas à proprement parler *vicaire*, mais propriétaire de sa dignité impériale, non toutefois sans cette sorte de permission du Christ, qui, pouvant le déposer, ne le voulut pas et laissa son empire suivre son cours.

Le titre royal du Christ.

Assurément le Christ ne fut roi temporel de l'univers ni par droit héréditaire, ni par conquête guerrière, ni par élection. Mais il eut un autre titre, beaucoup plus noble, la dignité personnelle, qui exigeait qu'il fût roi, non roi particulier, du seul peuple juif, mais roi commun et universel du monde. On peut toutefois se demander si l'union hypostatique, par elle seule, lui donne ce titre. Vasquez l'insinue. Nous croyons plus probable qu'une désignation de Dieu, au moins « connotée », *saltem ut connotata*, fut nécessaire. Certes l'union hypostatique exige *connaturellement* cette dignité, elle ne l'exige pas *essentiellement*, et Dieu eût pu ne pas lui conférer le droit prochain de régner, comme il eût pu lui refuser les autres perfections que cette union connaturellement requiert... Cette députation de la part de Dieu à la royauté était donc nécessaire, aussi le Christ dit-il : *J'ai été établi roi par lui.*

Ici les *Salmanticenses* renvoient à ce qu'ils ont dit ailleurs sur le Christ *chef* de l'Église et sur le Christ *Prêtre* : Ce qui constitue formellement le Christ *chef* de l'Église c'est directement la grâce habituelle, connotant toutefois, *in obliquo*, la grâce d'union. Raison fondamentale : C'est la grâce habituelle qui le fait agir dans l'ordre surnaturel, c'est sa grâce unique, proportionnée à la grâce d'union et exigée par elle, qui le constitue principe influant la vie aux membres de l'Église par des opérations analogues à celles de la tête dans le corps. La grâce est vraiment ce principe d'action, car la grâce essentiellement surnaturelle est communiquée par manière de nature et de principe radical d'activité dans l'ordre surnaturel (*De Incarnatione*, Disp. 16, dub. 2, 1).

De même, ce qui constitue formellement le Christ *prêtre*, ce n'est pas un « caractère » ou une autre qualité surajoutée à ses perfections, c'est la grâce habituelle connotant la grâce d'union et une *ordination extérieure* ou *députation divine*, l'établissant dans son office de prêtre. Car le Christ est prêtre pour la même raison formelle qu'il est chef de l'Église, puisqu'il est essentiel au chef de l'Église d'être prêtre; il semble même que ce soit une seule et même chose d'être prêtre et chef de l'Église, et, de plus, tout ce que fait le Christ comme chef, il le fait comme prêtre, tout ce qu'il accomplit par voie de mérite, de satisfaction ou d'impétration, étant consommé au sacrifice de la croix qui est l'exercice de son sacerdoce.

Sans doute, il fallait que Dieu le *déclarât* prêtre et chef de l'Église, mais il fallait surtout qu'*il le fût* en vertu d'une *forme intérieure* : cette forme unique, cette raison formelle qui le constitue tête de l'Église, prêtre (et roi), c'est la grâce sanctifiante dont l'union personnelle de son humanité au Verbe produit en son âme l'absolue plénitude (1). Cette argumentation des théologiens Carmes n'est peut-être pas sans réplique, ni de nature à nécessiter de façon absolue l'assentiment. Mais il faut convenir qu'elle est très forte et que cette explication du titre royal du Christ est belle. Bannez eût-il maintenu, après l'avoir lue, son jugement sur la vraisemblance plus grande de l'opinion opposée, et eût-il considéré encore comme plus facilement « solubles » les arguments en faveur de la royauté temporelle de Jésus-Christ? Il est permis d'en douter.

Concluons donc :

De l'indécision où nous laissaient les textes scripturaires, l'autorité de saint Thomas tendait déjà à nous faire sortir. L'examen des raisons théologiques nous incline à penser de façon plus ferme que le droit de règne temporel universel appartint au Christ, comme homme, dès ici-bas.

La dévotion la plus fervente au Christ-Roi est indépen-

(1) *De Incarnatione*, disp. 31, dub. 1, 4.

dante de la solution et même de la connaissance de ces controverses. Bossuet, dans son admirable sermon sur la royauté de Jésus-Christ pour la fête de la Circoncision, se tient en dehors de cette dispute d'école, et de même, habituellement, les auteurs spirituels. C'est pourquoi, fidèle aux habitudes du magistère qui ne veut pas dirimer les controverses par voie d'autorité, à moins que cela ne s'impose, le Souverain Pontife, dans son Encyclique du 11 décembre 1925, n'a même fait pas allusion à celle-ci. Nous croyons cependant que les grands théologiens dont nous venons de relire quelques pages, et qui discutaient ainsi pacifiquement avec une ardeur spéculative et une saine curiosité, devenues maintenant plus rares ou orientées vers d'autres objets, trouvaient, jusqu'en ces controverses, un aliment à leur piété, car la recherche intellectuelle tend à l'amour dans la mesure où elle procède de l'amour (Cf. IIª IIæ, q. 180, a. 1). Or ces théologiens aimaient profondément Jésus-Christ. Tout ce qui touche au Christ, même s'il ne peut être connu qu'avec une plus ou moins grande probabilité, mérite notre attention. Cette prérogative discutée de la sainte Humanité avait donc droit de nous retenir un moment. C'est pourquoi nous espérons en l'étudiant n'avoir pas enfreint le commandement de l'apôtre à son disciple Timothée : *Vanas quaestiones devita.*

Appendice

Pour compléter cette doctrine, il sera bon de voir comment les Carmes de Salamanque résolvent une autre question étroitement connexe et qui, Bannez le remarquait, comportait, en vertu des mêmes principes une réponse toute semblable : celle du droit de propriété de Jésus-Christ sur tout l'univers.

Le Christ fut-il, comme homme, propriétaire de toutes choses dans l'univers?

Cette question semble coïncider avec la précédente, elle s'en

distingue cependant par d'importants éléments nouveaux : Le pouvoir de juridiction d'un roi sur ses sujets diffère de la propriété privée que les hommes, même sujets, possèdent sur les choses qui leur appartiennent. Bien qu'un roi soit maître de ses sujets, il ne peut les traiter comme sa propriété. Il ne peut les employer, pour son bien particulier, à n'importe quelles œuvres (d'ailleurs licites) comme un maître ses esclaves (1); il peut seulement les obliger, par des lois faites en vue du bien commun, punir les coupables et trancher les différends qui s'élèvent entre citoyens. Bien qu'un roi soit maître de son royaume, il n'est pas le vrai propriétaire des biens que ses sujets possèdent à titre privé, au point de pouvoir en user à son gré, comme le propriétaire qui peut les vendre, les transférer, etc... Le roi peut tout au plus, pour conserver le bien commun, imposer des impôts et tributs, exiger des subsides. C'est dire assez que le roi n'est pas propriétaire de tout ce qui se trouve en son royaume. Le droit de propriété est bien distinct du pouvoir royal, qu'on peut appeler domaine de juridiction (c'est le haut domaine des juristes et moralistes). Le roi possède

(1) La théologie catholique, on le sait, réprouve absolument l'esclavage antique ou païen qui faisait de l'esclave une bête ou une chose. Mais elle ne considère pas comme intrinsèquement mauvais l'esclavage pris en ce qui le constitue essentiellement, en dehors des abus qui le rendent monstrueux. Elle enseigne que nul homme ne peut avoir sur un autre homme le *domaine direct*, mais qu'il peut avoir, sans offenser le droit naturel, le *domaine utile*. Les moralistes disent en substance : La servitude proprement dite, ou obligation perpétuelle de servir un maître, en tout ce qui est licite, ne paraît pas interdite, ni par le droit naturel, ni par le droit positif divin, pourvu qu'elle ne repose pas sur l'injustice à l'origine. Elle a existé, non seulement dans les nations barbares et païennes, mais aussi dans le peuple juif. Le Nouveau Testament la suppose légitime. L'Église ne l'a pas condamnée en elle-même. Mais on comprend que cette institution risque plus qu'aucune autre de dégénérer. C'est pourquoi l'Église s'est employée, au cours des siècles et plus efficacement que personne au monde, non seulement à en réprimer les abus et à en régler l'usage, mais à la supprimer. Les *Salmanticenses* raisonnent dans la thèse de la *servitude* légitime. Il est clair qu'en disant que le maître peut employer, *pour son bien*, son esclave à n'importe quelles œuvres, ils ont en vue uniquement des œuvres et des travaux conformes en eux-mêmes à toutes les exigences de la loi morale.

d'ailleurs habituellement, à titre personnel et privé des domaines, des palais, de l'argent, etc..., ce qui est tout à fait conforme à la dignité royale.

Nous demandons si le Christ, dont nous venons de montrer qu'il est roi, est en même temps propriétaire de tout ce que contient l'univers.

Pour mieux résoudre la question, distinguons, comme cela résulte de ce qui précède, un triple *domaine* : — le *premier* est le domaine *universalissime* ou d'excellence, propre à Dieu, qui de par son titre souverain de créateur peut disposer à son gré de tout (personnes et choses), transférer, changer, annihiler, comme il veut, sans faire aucune injustice à la créature : « C'est toi, Seigneur, qui as droit de vie et de mort. » En vertu de ce droit, il donna aux Israélites les biens des Égyptiens, commanda à Abraham d'immoler son fils, permit à Samson de se tuer avec les Philistins.

— Le *second*, dont nous avons parlé il y a un instant, est le *haut domaine* propre aux rois.

— Le *troisième* est *le droit de propriété privée*, en vertu duquel les particuliers peuvent librement disposer de leurs biens, en sorte que, même s'ils n'en font pas un bon usage (en quoi ils pèchent), ils ne commettent pas par là même d'*injustice* proprement dite. Relativement à ce dernier domaine on peut, comme pour la royauté, distinguer le droit de propriété proprement dit, et l'usage ou exercice de ce droit. On peut être propriétaire de deux façons : avoir le domaine direct, ou le domaine utile. Dans les deux cas on est propriétaire. Mais dans le premier cas, on l'est de la chose elle-même sans l'usage, dans le second, de la chose en tant qu'ordonnée à l'utilité et à l'usage. La question actuelle, comme la précédente, a pour objet le domaine direct et de droit.

Nous affirmons que le Christ eut sur toutes choses dans l'univers un domaine *direct*, véritable et absolu, bien qu'il n'ait eu le *domaine utile*, que de quelques-unes.

L'Écriture ne dit pas seulement que le Christ est roi, mais aussi qu'il est maître et seigneur : « Maître des maîtres. » « Vous m'appelez maître et seigneur : vous avez raison, je le suis. Si donc, moi, maître et seigneur, je vous ai lavé les pieds... »

Rien de plus fréquent dans le Nouveau Testament, que d'appeler le Christ maître, et les hommes ses serviteurs, ses esclaves.

Ces paroles de la sainte Écriture doivent être reçues en tout sens véritable et propre qu'elle comporte et d'où nul inconvénient ne résulte. Mais elles signifient au sens propre que le Christ est maître absolu, propriétaire direct de toutes choses et qu'il a sur tous pouvoir et droit. Il n'en résulte aucun inconvénient. Donc la conclusion s'impose. Comme on a conclu qu'il était roi, il faut conclure qu'il est maître et seigneur.

D'ailleurs le Christ a usé en maître et propriétaire de certains objets de propriété privée, par exemple l'ânesse et l'ânon dont il se servit pour entrer à Jérusalem. Il permit à ses apôtres de prendre des épis dans les champs. Il maudit et dessécha le figuier stérile, chassa les démons dans un troupeau de porcs qui se précipita dans la mer. Vasquez dit bien qu'il a fait cela, non par droit de propriété, mais en exécution d'une volonté divine qu'il connaissait... Nul doute qu'il n'ait, en tout cela, exécuté le bon plaisir divin, mais il convient mieux à sa dignité qu'il ait usé de ces choses en maître. Cela manifeste mieux sa puissance. Et c'est ce qu'exprime au vif ce mot de l'Évangile : Dites : le maître en a besoin.

Si le droit royal est une perfection qu'on ne peut refuser au Christ, ce serait une inconséquence, après le lui avoir reconnu, de ne pas lui reconnaître, pour la même raison, le domaine dont nous parlons, car c'est aussi une perfection, possible dans le Christ, et qui n'est nullement opposée aux fins de l'Incarnation. Pas plus que sa royauté universelle n'empêche le pouvoir subordonné des princes de la terre, le domaine direct universel du Christ n'empêche le domaine soit direct soit utile des particuliers sur leurs biens propres.

L'union hypostatique exige cette perfection au même titre que les autres.

Le Christ est maître de toutes les propriétés privées, parce qu'il est le maître de tous les propriétaires. *A pari* ou *a fortiori* est-il propriétaire des autres créatures dont personne n'a la propriété privée. Le Christ est maître des propriétaires : les hommes sont non seulement ses serviteurs (*famuli*), mais proprement ses esclaves (*servi*). Ils n'ont pas le droit de refuser sans injustice leurs services au Christ. Les hommes sont *disciples* du Christ au sens propre, donc pareillement ses *esclaves*, car l'Évangile emploie ces deux termes avec la même plénitude de sens.

Quiconque se reconnaît racheté par le Christ doit s'avouer

son esclave et reconnaître qu'il ne peut le quitter sans injustice.

Le Christ est juge suprême. Comme il peut, en châtiment de nos péchés, nous imposer des peines plus graves, il peut *a fortiori* nous imposer son esclavage. Et nous ne savons pas vraiment si on peut appeler chrétien celui qui ne se reconnaît pas, au sens absolument strict du mot, esclave du Christ (1).

Mais le Maître de toutes choses n'a voulu avoir l'usage que d'un très petit nombre. De riche qu'il était il s'est fait pauvre. Il dit de lui-même : Les renards ont leurs tanières et les oiseaux du ciel leur nid, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête.

(1) Doctrine chère au Bienheureux Grignion de Montfort, doctrine très certaine, à laquelle on ne peut pas ne pas souscrire, pourvu qu'on se soustraie par la raison aux images pénibles qu'évoquent facilement en nous les mots d'esclavage et de servitude. Oui, nous sommes esclaves du Christ. Mais notre Maître est notre Ami. *Jam non dicam vos servos, sed dicam amicos.*

Fr. M.-B. Lavaud, O. P.

Sur le quatrième Évangile (1)

Voici un ouvrage vivement désiré de tous ceux qui s'intéressent aux études bibliques. Les notables travaux dont s'est enrichie depuis vingt ans la littérature johannique montrent, en effet, que les écrits de l'évangéliste sont toujours au premier plan des préoccupations de la critique. Il devenait donc urgent que l'exégèse catholique élevât la voix dans la discussion des graves problèmes que soulève l'étude du quatrième évangile. Le moment était venu de soumettre à un sérieux examen les récentes publications, pour enregistrer les progrès et les résultats acquis, contrôler les conclusions, en discerner le fort et le faible et montrer la solidité des positions traditionnelles en face des négations aussi inconsistantes qu'audacieuses de la critique extrémiste.

Nul n'était plus qualifié pour cette tâche ardue que l'éminent Directeur de l'École Biblique de Jérusalem et il l'a accomplie avec une maîtrise qui s'affirme ici plus encore que dans ses précédents commentaires sur les Synoptiques, comme si la conscience de défendre une cause infiniment chère à l'Église, avait davantage aiguisé sa pénétration et son sens critiques.

Le P. Lagrange consacre à l'Introduction des développements considérables selon que l'exigeait l'exceptionnelle gravité des questions abordées. La bibliographie, abondamment fournie de littérature anglaise et allemande,

(1) *Études bibliques. — Évangile selon saint Jean. Introduction, texte, traduction et commentaire,* par le P. M.-J. Lagrange, des Frères Prêcheurs, CXCIX-547 pages in-8 raisin, Paris, J. Gabalda, 1925.

témoigne d'une vaste information. Un chapitre préliminaire, après avoir tracé à grandes lignes l'histoire de la question johannique, indique le caractère et le plan de l'ouvrage, plan très net « déterminé par la nature des choses et aussi par cette nécessité de tenir compte des discussions de notre temps ». L'étude successive du témoignage du livre et de la tradition dont la valeur décisive est bien mise en lumière, conclut nettement à l'origine johannique. Dans le deuxième chapitre (Critique littéraire) extrêmement riche, suggestif et soigné, on reconnaît à Jean d'après son but et son plan « une intention historique très ferme, unie à une intention doctrinale qui anime tout ». Son livre est « un évangile doctrinal », mais c'est bien d'abord un évangile. Le P. Lagrange insiste sur ce point et l'accent nous paraît tout à fait bien placé. La manière historique de Jean est bien analysée et aussi le caractère dramatique de son œuvre. Ces pages éclairent d'une vive lumière tout un côté de la personnalité de l'évangéliste ; elles nous le révèlent comme un puissant artiste, et le P. Lagrange a bien vu le secret de son art.

Le symbolisme est indéniable ; il est volontaire et plus accentué que dans les Synoptiques, toujours cependant basé sur des faits parfaitement réels ; mais peut-être Jean a-t-il choisi des faits plus significatifs ; « toutefois, note le commentateur, il faut procéder ici avec prudence ». Le tempérament de l'écrivain, son style, sa langue, sont l'objet d'une étude très soignée où abondent les remarques judicieuses. Le caractère sémitique de l'Évangile ne va pas jusqu'à prouver qu'il soit la traduction d'un original araméen ; la parfaite unité du style et de la langue témoigne de l'unité d'auteur ; les différences entre son grec et celui de l'Apocalypse s'expliquent en admettant que Jean aurait dicté son évangile à un secrétaire très avisé capable de ménager la grammaire sans préjudice du caractère particulier du style. — De quelle manière Jean a-t-il réalisé son intention historique? C'est ce qu'indiquent ses données géographiques et topographiques très sûres, sa chronolo-

gie, ses renseignements sur le milieu historique (toutes choses qui témoignent encore en faveur de son dessein réaliste), et aussi ses rapports avec les Synoptiques. On repousse énergiquement l'hypothèse d'une dépendance absolue de Jean à l'égard des Synoptiques, d'après laquelle l'évangéliste n'aurait rien dit qui n'eût une amorce dans les écrits de ses prédécesseurs, se servant d'eux et les transformant pour son but, tantôt de manière à laisser reconnaître l'emprunt, tantôt de manière à le rendre méconnaissable : « C'est la critique moderne, avec ses ciseaux et sa farine qui opère ce recollage de bouts de papier : ce n'est pas ainsi que germe une pensée vivante. » (p. CXXXVII.)

Jean a donc une tradition indépendante; toute la difficulté est de la concilier avec celle des Synoptiques. Sur cette question, le P. Lagrange s'en tient ici aux grandes lignes, réservant les détails au commentaire. La théologie johannique est exposée avec beaucoup d'ampleur. Qui donc aura l'heureuse idée de nous donner enfin sur ce séduisant sujet un travail de longue haleine, en prenant pour bases ces pages magistrales?... Après avoir signalé les divergences entre la Vulgate et le texte original probable, le P. Lagrange formule brièvement ses conclusions.

Loin de nous la prétention de résumer par ces quelques indications des pages si pleines. Nous ne voudrions pas, en isolant de leurs points d'appui, des nuances et des précisions qui en déterminent la portée, les principales affirmations du P. Lagrange, avoir dénaturé une pensée très consciente de la complexité des problèmes abordés et soucieuse de n'en laisser échapper aucun aspect. Le recenseur a voulu donner une idée de la richesse de l'ouvrage, mais il n'entend pas en remplacer la lecture.

On remarquera avec quelle fine psychologie et quelle délicatesse de touche sont analysés les motifs qui ont porté Jean à se laisser entrevoir sans se nommer, et l'on verra pourquoi « cette âme tendre » n'a consenti qu'à rappeler une seule chose, « c'est qu'elle a été aimée ». Avec le P. Lagrange on se sent très loin du « monde interlope »

que semble supposer M. Loisy. Dans l'étude de la tradition, l'importance des témoignages de saint Ignace, de saint Justin et des écrivains gnostiques est justement mise en relief. Ramener Jean l'Ancien au rôle modeste de « rapporteur secondaire » est une solution plus élégante et plus conforme aux textes que de le supprimer. On ne saurait trop relire les pages consacrées au but, au plan, au caractère dramatique, au symbolisme, au tempérament de l'écrivain. La façon dont le P. Lagrange appuie sur le caractère historique de l'évangile a une heureuse répercussion dans la question délicate entre toutes des limites à assigner à l'allégorisme. A noter très attentivement, pour ne pas s'exposer à défigurer ou à dépasser la pensée de l'éminent exégète en une matière aussi grave, « la voie quelque peu nouvelle et hérissée de difficultés » où il a conscience d'entrer au sujet des discours de Jésus dans Jean : à côté des discours placés par l'évangéliste dans la bouche de Jésus et « qui sont vraiment et proprement des discours du Seigneur », le P. Lagrange distingue la théologie développée par Jean, soit dans le prologue, soit dans les commentaires ajoutés aux paroles de Jésus et de Baptiste (III, 15*b*-21 ; 31-36), soit dans le résumé qu'il a donné dans la prédication du Sauveur (XII, 44-50), théologie d'ailleurs parfaitement conformes aux principes énoncés dans les discours du Maître » (pp. CXLVIII-CXLIX). De cette belle étude sur la personne et la doctrine du Christ johannique, il résulte nettement que la mise en demeure d'opter entre Jean et les autres évangélistes ne répond à aucune nécessité.

Le commentaire est, avec le texte et la traduction critiques qui l'accompagnent, la partie la plus importante de l'ouvrage. Il ne saurait être question d'analyser ici ces 545 pages, ni de les apprécier dans le détail. D'un bout à l'autre, le livre est d'une haute tenue scientifique. L'auteur excelle à discerner les articulations naturelles du récit, à scander le rythme de la pensée johannique, et à faire suivre jusqu'à leur dénouement tragique les péripéties si poi-

gnantes de la lutte entre la lumière et les ténèbres, thème fondamental de l'évangile.

Les commentaires philologique, littéraire, historique, témoignent d'un sens exégétique très averti, d'une remarquable sûreté de jugement et d'une vaste érudition; érudition dont l'auteur se sert d'une manière discrète, en homme de goût, non pour faire étalage de science, mais pour éclairer. L'intégrité du texte est maintenue, et les anomalies expliquées sans qu'il soit besoin de mobiliser toute une équipe de rédacteurs. Pour ce qui est du « bloc erratique » de la femme adultère, le P. Lagrange pense qu'il n'appartenait pas à la trame primitive de l'évangile, mais qu'il y a été inséré à titre de « fragment incontestable et précieux de la tradition johannine » (p. 225). L'hypothèse que dans l'ordre primitif le ch. VI précédait le ch. V, est, en effet, fort vraisemblable. On a déjà signalé les vues particulièrement neuves du P. Lagrange, sur III, 15 *b*-21 ; 31-36 (réflexions de l'évangéliste), et XII, 44-50 (résumé de discours). Si les raisons qui les appuient ne forcent pas l'assentiment, elles méritent du moins d'être prises en considération et il faut convenir qu'elles rendent mieux compte du caractère spécial de ces morceaux. Au cours du commentaire, on montre bien le caractère peu naturel des rapprochements que les amateurs d'histoire des religions se plaisent à établir entre telles scènes évangéliques et les mystères païens. Nous n'en finirions pas de noter les particularités remarquables de ce beau travail.

Mais du point de vue spécial de *La Vie Spirituelle*, et pour justifier la présence, ici, de cette recension d'un ouvrage d'exégèse, ce qu'il importe surtout de souligner c'est l'esprit qui anime ce commentaire. Vraiment le P. Lagrange apporte à son « métier » d'exégète des procédés de gentilhomme. Comme il s'en est expliqué ailleurs, les représentants de la tradition ne sont pas pour lui « des accusés », mais « des témoins » ; ce qui ne nuit en rien à la clairvoyance, à la pénétration et au caractère rigoureusement objectif de ses jugements. La discussion, aussi bien

avec ses adversaires qu'avec ses amis, est toujours empreinte de courtoisie et de franchise. Nous avons en ce moment sous les yeux la page d'un charme si pénétrant qui introduit l'épisode de la Samaritaine, « la merveille des merveilles ». Voici les lignes qui expliquent l'attitude du Maître : « Mais si Jésus dérange, pour parler à notre manière, ses plans les mieux arrêtés en faveur d'une femme, et pécheresse, est-il rien de plus propre à faire naître dans les cœurs cet amour qu'en fait l'histoire de la Samaritaine excite de génération en génération? De telles œuvres ne doivent pas être jugées seulement à la loupe. Qu'on les sonde dans tous leurs détails avec la minutie la plus exacte, c'est bien. Mais qu'on n'oublie pas à quelle hauteur elles se dressent, quelle lumière elles ont versé sur l'humanité, quel réconfort pour les âmes! »

Elles abondent dans ce livre les pages qui témoignent d'une telle élévation de vues, comme aussi celles qui nous transportent « dans une atmosphère de sentiments délicats » et communiquent la nuance précise d'émotion qui fit battre à tel moment le Cœur du Maître, ou celui du disciple bien-aimé.

On éprouve aussi une impression de sécurité à être guidé dans ces questions épineuses par un exégète doublé d'un philosophe et d'un théologien jaloux de la pureté de la doctrine. Mais (et nous croyons toucher ici au ressort le plus secret de cette exégèse lumineuse et bienfaisante) ce qui recommande le livre aux âmes soucieuses de mieux comprendre l'évangile et de se pénétrer de son esprit, c'est que l'intelligence sympathique de l'auteur pour son sujet n'est pas purement spéculative. Comment en effet aurait-on si bien saisi l'image intérieure des choses, comment aurait-on pénétré si avant la psychologie du Maître, et celle du disciple, comment aurait-on vu le côté exquis de maints détails où tel pur grammairien n'a discerné « qu'artifice et remplissage », si l'on n'avait vu les choses du dedans, si l'on ne s'était « installé dans la parole pour en vivre ». Le P. Lagrange se défend de vouloir refaire le travail de saint

Augustin sur saint Jean. Il n'en est pas moins vrai qu'on le sent très familiarisé avec la pensée du grand Docteur, comme le prouvent les admirables formules augustiniennes, d'un relief incomparable, dont il a émaillé son texte, et que son œuvre procède de la même haute inspiration ; il a bu à la même source, *de pectore Domini*, celle-là même où Jean s'est abreuvé. Quelle meilleure disposition pour comprendre l'évangile spirituel ?

Nous souhaitons à ce beau livre une large diffusion ; nous le voudrions entre les mains de tous les prêtres ; ils y verraient dans quel esprit et avec quel amour il faut aborder l'étude des divines Écritures. A la lecture de ces pages, tout catholique éprouvera une vraie joie à voir le quatrième évangile si bien vengé du traitement d'exception que lui inflige la critique rationaliste. Le livre du P. Lagrange sur saint Jean fait grand honneur à l'exégèse catholique et rend à son auteur un beau témoignage ; son œuvre justement qualifiée de « monumentale » ne pouvait recevoir un plus digne couronnement.

Fr. M.-L. Dumeste.